

De las alturas a la superficie. La ambivalencia de Platón en el pensamiento de Gilles Deleuze

From the Heights to the Surface. The ambivalence of Plato in Gilles Deleuze's thought

Germán Prósperi *

Fecha de Recepción: 10/02/2016

Fecha de Aceptación: 15/03/2016

Resumen: Gilles Deleuze sostiene, en una clara línea nietzscheana, que la tarea de la filosofía futura consiste en la inversión o el derribamiento del platonismo. Sin embargo, existe una cierta ambigüedad en la consideración que Deleuze hace de Platón. La inversión del platonismo debe llevarse a cabo desde el mismo Platón, pues él ha sido el primero en indicar la posibilidad de su propio derribamiento. El presente artículo pretende dar algunas indicaciones para entender esta inversión (y esta ambigüedad) del platonismo en la filosofía de Deleuze.

Palabras clave: Platonismo, Simulacro, Idea, Problema, Topología.

Abstract: Gilles Deleuze argues, in an unmistakably Nietzschean vein, that the task of future philosophy consists in reversing or over throwing Platonism. However, certain ambiguity pervades Deleuze's reading of Plato. Reversal of Platonism must be carried out from within, since he was the first one to point out the possibility of over throwing his own theory. This article aims at providing some clues to understand the reversal (and ambiguity) of Platonism in the philosophy of Deleuze.

Keywords: Platonism, Simulacrum, Idea, Problem, Topology.

* Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en el 2012. Ha sido becado por el Ministero degli Affari Esteri de Italia, a través del Istituto Italiano di Cultura, para realizar cursos y seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova en los años 2005-2006. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la UNLP. Además, es beneficiario de una Beca de Investigación otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Correo electrónico: gerprosperi@hotmail.com

1. Introducción

Gilles Deleuze identifica la tarea central de la filosofía futura, retomando una célebre consigna nietzscheana, con la inversión o el derribamiento del platonismo. En *Différence et répétition*, por ejemplo, leemos: “La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo”;¹ o también, en *Logique du sens*: “¿Qué significa ‘invertir el platonismo’? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro.”² Esta necesidad de invertir el platonismo se entiende perfectamente, tanto en el caso de Nietzsche como de Deleuze, si se tiene en cuenta que los diálogos platónicos constituyen una de las grandes filosofías occidentales de la trascendencia. Es natural que la inversión del platonismo, pregonada por Nietzsche y Deleuze, signifique elaborar una ontología y un pensamiento de la inmanencia. Sin embargo, en el caso de Deleuze, existe una cierta ambigüedad respecto a Platón. No por casualidad Francis Zourabichvili, en *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, ha podido referirse a Platón como “el gran ambivalente”.³ En efecto, inmediatamente después de indicar la urgencia y la necesidad de derribar el platonismo, Deleuze introduce esta curiosa aclaración: “¿No era necesario que Platón fuese el primero en derribar el platonismo, o por lo menos en mostrar la dirección de tal derrumbe?”⁴ La misma pregunta reaparece un año después, en *Logique du sens*: “¿No era necesario que Platón fuese el primero que indicara esta dirección de la inversión del platonismo?”⁵ ¿Cómo entender esta ambigüedad? ¿Qué significa derribar o invertir el platonismo pero desde Platón mismo? El presente artículo pretende dar algunas indicaciones para responder a este interrogante.⁶ Para eso, será preciso considerar qué

¹Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 82.

²Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 292.

³Cfr. Zourabichvili, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: P.U.F., 1994, p. 21.

⁴Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 93.

⁵Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 295.

⁶ En *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, James Williams hace referencia a esta misma ambigüedad o ambivalencia que caracteriza la lectura deleuziana de Platón: “Esta sentencia [se refiere a la inversión del platonismo] debe ser entendida como una inversión del platonismo

elementos, en los textos platónicos, nos permiten vislumbrar ese derrumbe del platonismo.⁷

2. La noción de simulacro-fantasma⁸

En el asombroso ensayo *Platon et le simulacre*, añadido como apéndice a *Logique du sens*, Deleuze resume de la siguiente manera el núcleo metafísico-político del platonismo: “Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se ‘insinúen’ por todas partes.”⁹ La verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o Idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes: las copias-íconos, dotadas de semejanza y fundadas en las Formas o esencias; los simulacros-fantasmas, repeticiones infundadas que expresan una potencia de desemejanza o disparidad.¹⁰ El mundo de la caverna, en esta perspectiva, es el mundo

que permanece fiel a su estructura de base, tal como es definida por Deleuze” (Williams, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2003, p. 74).

⁷ Existe un gran número de textos que abordan el problema de la inversión del platonismo en Deleuze. En la bibliografía citamos aquellos que consideramos más importantes.

⁸ En el artículo *La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia*, publicado en mayo de 2015 en *Panta Rei. Revista de filosofía*, Elkin Andrés Heredia Ríos identifica la inversión del platonismo con la afirmación de los simulacros, es decir con la destitución de la identidad por la diferencia. La misma tesis, aunque con ligeras diferencias, es sostenida por Vicente Muñoz-Reja Alonso en su artículo *El hombre y el simulacro. Una lectura deleuzeana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes*, publicado en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* en 2013. Estas lecturas, por supuesto, son justas. Sin embargo, para comprender la propuesta deleuziana y su derribamiento del platonismo es preciso tener en cuenta –y es lo que intentaremos desarrollar aquí– tanto la afirmación de los simulacros cuanto la reformulación que sufren las nociones de Idea y de problema. Sólo así se logra una comprensión general de la crítica a la filosofía de la representación emprendida por Deleuze a fines de los años sesenta.

⁹ Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 296.

¹⁰ El concepto de disparidad o discordancia (*disparation*) remite al pensamiento de Gilbert Simondon y designa una tensión o una incompatibilidad entre dos elementos que forman parte de la misma situación

de las imágenes en general, lo que Deleuze llama imágenes-ídolos. Éstas se subdividen, a su vez, según indicamos, en copias-íconos y simulacros-fantasmas. “...Platón divide en dos el dominio de las imágenes-ídolos: por una parte las copias-íconos, por otra los simulacros-fantasmas.”¹¹ La subversión del platonismo, sostiene Deleuze, se encuentra en estos simulacros que, derivando de una desemejanza interiorizada, subvierten la metafísica platónica en su totalidad. El simulacro es una imagen sin semejanza, es decir, una imagen que se ha eximido, por así decir, de su relación con un modelo. Ni copia ni arquetipo, el simulacro es una intensidad diferencial. Como sostiene paradójicamente Rosalind Krauss en su artículo *A Note on Photography and the Simulacral*: “Si el simulacro se asemeja a algo, es a la Idea de no-semejanza.”¹²

Uno de los diálogos¹³ que funciona como eje de estos análisis efectuados por Deleuze es el *Sofista*.¹⁴ En este texto de madurez, Platón se enfrenta, en líneas generales, a dos grandes cuestiones. Por un lado, la definición del sofista, a partir de un uso del método de división; por el otro, el problema del no-ser y de su posible existencia. Se trata de acorralar al sofista, sostiene Deleuze, a partir de este método de división. En la medida en que el sofista ha sido definido, al menos provisoriamente, como un ilusionista y un imitador (del verdadero conocimiento), es preciso dividir la técnica imitativa para reducir aún más el espacio propio del sofista. La división es lo propio del

y que sólo una nueva individuación puede resolver. El caso paradigmático de *disparation*, para Simondon, es la visión, la cual se explica como la resolución de una disparidad entre la imagen percibida por el ojo derecho y la imagen percibida por el ojo izquierdo. Estas dos imágenes bidimensionales dispares requieren de una dimensión tridimensional que resuelva su tensión. Sobre el concepto de *disparidad*, cfr. Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005, pp. 205-209; también cfr. Combes, Muriel. *Simondon: Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: P.U.F., 2009, pp. 32-35.

¹¹Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 296.

¹²Krauss, Rosalind. “A Note on Photography and the Simulacral”. *October*, Vol. 31 (Winter, 1984), p. 62.

¹³ Para los textos platónicos, utilizamos la traducción de Gredos de las *Obras completas*.

¹⁴ Sobre la lectura que Deleuze hace del *Sofista*, cfr. el artículo *Deleuze, lector de Platón* de Valeria Sonna, publicado en 2014 en la Revista *Praxis Filosófica*. El análisis de Sonna se centra fundamentalmente, como los demás artículos ya citados, en la noción de simulacro.

método platónico. Es más, el método de la división “...concentra toda la potencia de la dialéctica para fundirla con otra potencia, y así representa el sistema entero.”¹⁵ El método de división se emplea, según Deleuze, no para evaluar a los justos pretendientes, sino para acorralar y cazar al sofista, al falso pretendiente, para definir el ser (o más bien, el no-ser) del simulacro.

Platón considerados clases de técnicas imitativas: por un lado, la técnica figurativa fundada en una semejanza entre la imagen o la copia y el modelo. Este es el ámbito propio de lo que Deleuze llama copias-íconos.¹⁶ Por otro lado, además de esta técnica figurativa, de este espacio de copias bien fundadas, existe otra rama del arte imitativo que Platón identifica, no ya con los íconos, sino con los fantasmas. Este es el ámbito de lo que Deleuze llama simulacros-fantasmas.¹⁷ Existen entonces dos técnicas imitativas: la *technéikastiké*, el arte figurativo, iconológico, que, si bien pertenece al último grado del ser y del conocer según la alegoría de *República*, aún posee un cierto estatuto ontológico, garantizado por la relación de semejanza que lo remite a un modelo; la *technéphantastiké*, el arte fantasmológico (si podría decirse), propio de los simulacros que, a diferencia de los íconos, no guardan ninguna relación con un modelo, sino que, como bien ha mostrado Deleuze, designan más bien una potencia de disparidad, de diferenciación, un desequilibrio interno. No es casual que Platón, a la hora de discutir esta segunda técnica imitativa, a la que pertenece por otro lado el sofista, deba enfrentarse a la delicada cuestión del no-ser. Las imágenes corresponden al no-ser (relativo). Este no-ser de las imágenes es relativo porque deriva de la identidad del modelo, del ser. Si bien el no-ser deriva de la diferencia, es una diferencia que se funda en la identidad de la Forma. Las imágenes no son sólo en relación con su modelo. El no-ser de las imágenes depende del (es decir es relativo al) ser del modelo. Vemos aquí el gesto propio de Platón, y de toda la filosofía de la representación según Deleuze, que consiste en subsumir la diferencia a la identidad, en este caso el no-ser de las

¹⁵ Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 292.

¹⁶ Cfr. *Sofista* 235d-e, 236a-b.

¹⁷ Cfr. *Sofista* 236b-c.

imágenes al ser de las Formas o modelos. La *technéekastiké*, el reino de las semejanzas, y no sólo el mundo de las Formas, son por tanto lo propio de la representación. La *technéphantastiké*, por el contrario, designa el reino de los fantasmas y los simulacros y es lo propio de una ontología no representativa. Ambos paradigmas, explica Deleuze, pueden ser designados a partir de dos fórmulas:

Consideremos las dos fórmulas: ‘sólo lo que se parece difiere’, ‘sólo las diferencias se parecen’. Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como ícono. La segunda contra la primera, define el mundo de los simulacros. Pone al propio mundo como fantasma.¹⁸

La frase ‘sólo lo que se parece difiere’ sintetiza la operación propia de la *technéekastiké*, mientras que la expresión ‘sólo las diferencias se parecen’ la operación propia de la *technéphantastiké*.

Ahora bien, dicho esto: ¿en qué consiste concretamente la inversión del platonismo? Deleuze dice que consiste en afirmar los simulacros y los fantasmas por sobre las copias y los íconos. Invertir el platonismo significa hacer subir los simulacros, encadenados, como los prisioneros, en el fondo de la caverna, y hacer valer sus efectos en la superficie. Dicho de modo lacónico: afirmar la diferencia; dejar, en suma, que el sofista derrote a Sócrates. Leemos en *Logique du sens*: “El propio sofista es el ser del simulacro...”¹⁹ Y si Deleuze puede considerar el final del *Sofista* como la “aventura

¹⁸Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 302.

¹⁹*Idem*, p. 295.

más extraordinaria del platonismo”,²⁰ es porque “...a fuerza de buscar por el lado del simulacro y de asomarse hacia su abismo, Platón, en el fulgor repentino de un instante, descubre que éste no es simplemente una copia falsa, sino que pone en cuestión las nociones mismas de copia... y de modelo.”²¹ En el último momento, el sofista y Sócrates, el seudo-sabio y el sabio, el seudo-filósofo y el filósofo se confunden en una misma ironía. “La definición final del sofista nos lleva a un punto en donde ya no podemos distinguirlo del propio Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves.”²² Es allí que Platón pareciera excederse a sí mismo, invertirse a sí mismo. Es en ese momento que el mundo resulta transfigurado: los simulacros suben a la superficie y se convierten en fantasmas.

El fantasma es el proceso constitutivo de lo incorporal, la máquina de extraer un poco de pensamiento, repartir una diferencia de potencial en los bordes de la grieta, polarizar el campo cerebral. (...) Es por ello que el fantasma tiene la propiedad de poner en contacto lo exterior y lo interior, y reunirlos en un solo lado.²³

El término “incorporal” remite a los estoicos y designa el sentido o lo expresado en una proposición, el acontecimiento de superficie. El fantasma instaaura una máquina bipolar: distribuye intensidades a ambos lados de la superficie del sentido. Por esta razón, el concepto deleuziano del fantasma designa un dispositivo muy particular: eleva los simulacros a la superficie y crea un campo trascendental sin conciencia ni sujeto;²⁴

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 256.

²⁴ Sobre la concepción deleuziana de lo trascendental, cfr. Leclerc, Stéfan. *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendantal*. Paris: Sils Maria, 2003, cap. III. Cfr. también Agamben, Giorgio. “L’immanenza assoluta”. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005, pp. 383-385.

extrae los simulacros de las profundidades y hace valer sus efectos en la superficie. En este sentido, funciona como una verdadera máquina de simulación. “La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, máquina dionisiaca.”²⁵ El fantasma es la potencia misma de la simulación, la máquina de simular, y de simular incluso la simulación.²⁶

En la época de *Différence et répétition* y de *Logique du sens* el pensamiento, para Deleuze, está íntimamente ligado al concepto de fantasma.²⁷ No hay pensamiento sin fantasma, es decir, sin un efecto superficial o un punto aleatorio que conecte los estados de cosas con las proposiciones, los cuerpos con el lenguaje. El fantasma designa precisamente esta fuerza de ascensión, este movimiento que eleva los simulacros y los hace entrar en relación con las proposiciones. Esta elevación es un movimiento intensivo. “Todos los simulacros ascienden a la superficie, formando esta figura móvil en la cresta de las olas de intensidad, fantasma intenso.”²⁸ La fantasía, entonces, el fantasma intenso no es sino una *machine à extraire un peu du pensé*. Se trata de extraer de las profundidades de la caverna aquellos elementos potenciales e intensivos (los simulacros) capaces de devenir pensamientos. En la fantasía, por lo tanto, que en

²⁵Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 303.

²⁶ Brian Massumi, en el artículo *Realer than Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari*, analiza la relación entre el concepto de simulacro y el capitalismo avanzado, así como las similitudes y diferencias con la noción de simulacro de Jean Baudrillard. Massumi sostiene que en Deleuze y Guattari hay un esfuerzo por llevar la potencia de simulación, propia de la sociedad espectacular del capitalismo tardío, hasta sus últimas consecuencias, es decir hasta subvertir la lógica misma de la representación. Cfr. Massumi, Brian. “Realer than Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari”. *Copyright*, no.1 (1987), pp. 90-97.

²⁷ Vale la pena aclarar que en textos posteriores los conceptos de simulacro y de fantasma, probablemente por las connotaciones psicoanalíticas que poseen, y en particular a partir del encuentro con Félix Guattari, serán abandonados por Deleuze.

²⁸Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 346.

Empirisme et subjectivité había sido identificada con el delirio,²⁹ asistimos a la génesis misma del pensamiento. Se ve con claridad la inversión del platonismo: mientras que para Platón se trataba de elevarse de la profundidad subterránea a la altura *trascendente* de las Ideas, para Deleuze se trata de elevarse del mundo cavernoso a la superficie *inmanente* de los acontecimientos. Este repliegue de las alturas a la superficie, de las Formas inmutables a los Acontecimientos, no supone sin embargo un rechazo absoluto del platonismo, sino más bien –según una expresión avanzada por Daniel Smith– un rejuvenecimiento:

El simulacro entonces desempeña un doble rol en la lectura que realiza Deleuze del Platonismo: por un lado muestra cómo Platón falla en su intento por ‘hacer la diferencia’; por otro lado abre un camino hacia la recuperación del proyecto platónico sobre una nueva base. En este sentido, el Platonismo invertido de Deleuze puede ser considerado al mismo tiempo como un Platonismo rejuvenecido y también como un Platonismo completado.³⁰

3. La noción de Idea-problema

3.1 La noción de problema

El segundo aspecto que Deleuze rescata de la filosofía platónica (y posteriormente, de autores como Immanuel Kant, Henri Bergson, Albert Lautman o Gilbert Simondon) concierne al estatuto *problemático* del pensamiento.³¹ La filosofía

²⁹“El fondo del espíritu es delirio, o, lo que viene a ser lo mismo desde otro punto de vista, azar, indiferencia. Por sí misma, la imaginación no es una naturaleza, sino una fantasía” (Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: P.U.F., 1959, p. 4).

³⁰ Smith, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 16.

³¹ No es casual que la novena serie de *Logique du sens* se titule precisamente *Du problématique* y aborde, en una clara perspectiva simondoniana, los problemas desde una perspectiva ontogenética. Los

se presenta como una ciencia de los problemas. Un problema es un espacio topológico, una región o un plano de pensamiento, un *topos* que debe ser debidamente explicitado y construido.³² Se trata, en principio, de determinar, es decir de definir los términos de un problema, y luego, de desplazarse por esa región de pensamiento.³³

Platón, y aquí la influencia de Sócrates es notable, es fundamental para Deleuze porque construye su filosofía a partir de problemas, es decir, porque le confiere a la filosofía

problemas conciernen a lo virtual o a lo ideal, es decir a una realidad objetiva independiente de sus eventuales actualizaciones en una o más soluciones.

³² Sobre la noción de espacio topológico o espacio intenso, cfr. Kelso, Thomas. “The Intense Space(s) of Gilles Deleuze”. *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*. Ed. Peter Gaffney. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2010, pp. 119-130; también Buchanan, I. y Lambert, Gregg (Eds.). *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, en especial caps. I y IV; y Colman, Felicity. *Deleuze & Cinema. The Film Concepts*. Oxford – New York: Berg, 2011, cap. 12, pp. 163-178. Sobre la noción de plano ideal de creación y su relación con lo maquínico, cfr. Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999, cap. VII, pp. 71-90.

³³ Mencionamos un ejemplo: Martin Heidegger. En el caso de Heidegger, el *topos* característico del pensamiento, la región propia del pensar es el bosque. El bosque no es una mera metáfora, es la imagen misma del pensamiento, la imagen que adopta en Heidegger el pensamiento propiamente filosófico. El bosque es la superficie del problema, el problema como superficie de pensamiento. En él se abren los caminos [*Wege*] y los claros [*Lichtungen*]. La nota que introduce Heidegger al inicio del texto titulado *Holzwege* es, en este sentido, reveladora: “«Holz» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«Wege»] por lo general un poco ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «Holzwege» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»]. Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.” (Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963, p. 4). Pensar es delimitar un territorio, en este caso identificado con la figura del bosque, luego desplazarse por él, seguir caminos y senderos; a veces, dar con un claro; otras veces, la mayoría, perderse en la maleza de los conceptos. Sobre el pensamiento topológico de Heidegger, cfr. Malpas, Jeff. “Heidegger’s Topology of Being”. *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. California: Stanford University Press, 2007, pp. 119-134.

un estatuto problemático y, a la vez, a los problemas un estatuto filosófico. Consideremos, para ilustrar nuestro punto, un ejemplo célebre: el *Menón*. Por lo general, Platón introduce el problema a partir de una pregunta. En el caso del *Menón* se trata, por supuesto, de la virtud, y en particular de si la virtud es enseñable o no.³⁴ Pero una vez establecido este territorio general de pensamiento, se trata de desplazarse y ramificarse por diversos caminos. Uno de ellos, acaso el más famoso, conducirá a plantear el problema de la reminiscencia. El argumento central que dará lugar a la formulación de la teoría de la *anámnesis* el siguiente: parece ser imposible buscar tanto lo que se sabe cuánto lo que no se sabe. No se puede buscar lo que se sabe, puesto que ya se lo sabe y no hay necesidad de buscarlo; ni tampoco lo que no se sabe, puesto que ni siquiera se sabe lo que hay que buscar. Para resolver esta aporía, Platón introduce la tesis de que *conocer es recordar*.³⁵ Con esta tesis, Platón demuestra que es posible buscar lo que no se sabe, puesto que no saber, en realidad, es haber olvidado. El problema de la reminiscencia supone un camino dentro de un territorio más general constituido por la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud. Son como círculos concéntricos: la virtud (primer círculo, espacio general); la reminiscencia (segundo círculo, espacio parcial); el cálculo geométrico con el esclavo (tercer círculo, espacio singular). Veamos cómo lo expresa Platón en unos pasajes famosos (los citamos *in extenso*):

SOC. - Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del *camino* de la reminiscencia y por qué al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que *está ya en el problema*, y como no sabe la

³⁴ En el caso del *Laques*, en cambio, será la valentía; en el de *El Banquete*, el amor; en *República*, la justicia; en el *Teeteto*, el saber; etc.

³⁵ Cfr. *Menón* 81d.

respuesta, tampoco cree saberla.

MEN. - Es verdad.

SOC. - ¿Entonces está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía?

MEN. - Así me parece.

SOC. - Al *problematizarlo* y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos algún daño?

MEN. - A mí me parece que no.

SOC. - Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar de la superficie doble y suponía que había que partir de una superficie del doble de largo.

MEN. - Así parece.

SOC. - ¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse *problematizado* y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?

MEN. - Me parece que no, Sócrates.

SOC. - ¿Ha ganado, entonces, al verse entorpecido?

MEN. - Me parece.

SOC. - Observa ahora, *partiendo de este problema*, qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres.³⁶

El verbo ἀπορέω significa problematizar, plantear una dificultad, perderse, enfrentarse a algo inviable. La palabra ἀπορία, por su parte, está formada por la partícula privativa “α” y la palabra “πόρος” (pasaje). Literalmente, significa

³⁶Menón 84a-d; el subrayado es nuestro.

imposibilidad de pasar. Una aporía, en consecuencia, hace referencia a los razonamientos en los cuales surgen contradicciones o paradojas irresolubles; en tales casos las aporías se presentan como dificultades lógicas casi siempre de índole especulativa.

En el *Menón*, se trata de hacer caer al esclavo en el problema, de ahí que Sócrates use el verbo καταπίπτω, caer. Pero si el esclavo debe caer en la aporía, en el problema, es sólo para salir de él. Por eso Sócrates dice, en el último párrafo citado, que debe partir de la aporía para encontrar la verdad, debe salir de la aporía, debe superar el obstáculo que no lo deja pasar. Sócrates utiliza la partícula ἐκ, la cual significa salir de, fuera de, más allá de. Se trata de salir de la aporía, es decir, encontrar un modo de pasar, encontrar un camino. La aporía alude a un callejón sin salida. La mayéutica socrática, sin embargo, supone abrir un camino, descubrir una salida al final del callejón o rodear el obstáculo para seguir avanzando. En el caso de Platón, la salida de la aporía conduce por necesidad a las alturas inteligibles; es, por ello mismo, un ascenso a la trascendencia, a las Formas inmutables. En el caso de Deleuze, por el contrario, las salidas de las aporías y los diversos caminos que el filósofo recorre en su intento por pensar se realizan siempre al nivel superficial del plano problemático. De nuevo, el problema, en Deleuze, es siempre inmanente, así como las potenciales soluciones no son sino actualizaciones, también inmanentes, del problema. Como en el caso de los simulacros-fantasmas, la inversión del platonismo pasa por una transmutación ontológico-epistemológica: volver inmanente lo trascendente.

Este aspecto topológico de los problemas es fundamental para Deleuze. Los problemas (las Ideas-problemas, como veremos) son básicamente regiones o territorios de pensamiento. Cada problema abre un espacio virtual sobre el cual se distribuyen elementos heterogéneos, haecceidades o singularidades. Esta teoría topológica de los problemas –y recordemos la segunda sección del texto sobre Foucault titulada, no por casualidad, *Topologie: 'penser autrement'*– determina las condiciones trascendentales del pensamiento. No sólo el pensamiento es un asunto temporal, sino también topológico. En *Foucault*, sin ir más lejos, Deleuze utiliza la expresión “topología

general del pensamiento”³⁷ para describir esta teoría de los territorios y de los planos que algunos años más tarde serán desarrollados en *Qu'est-ce que la philosophie?*. En otro contexto, pero conservando algunas ideas profundamente deleuzianas, Emanuele Coccia ha podido hablar, en relación al intelecto material de Averroes, de una *topología trascendental*. “Por esto la teoría del conocimiento y de la subjetividad debe ser sustituida por una topología trascendental, que inicie con una descripción de las características peculiares de este lugar de pensamiento, eterno, inmaterial, y único para todos los hombres.”³⁸ Más allá de los aspectos propios a la tradición averroísta, la idea de fondo de Coccia de una topología trascendental se ajusta perfectamente a la concepción del pensamiento que desarrolla Deleuze a fines de los años sesenta y que reaparece incluso en su último artículo publicado, *L'immanence: une vie...*. Pensar no es una cuestión que concierne al sujeto y al objeto, sino al espacio y a los territorios. La filosofía, leemos en *Qu'est-ce que la philosophie?*, es fundamentalmente una *geofilosofía*. Los problemas (las Ideas), en este sentido, designan lugares metafísicos de pensamiento, regiones o planos inmanentes en los que se distribuyen las singularidades y los conceptos.

3.2 La noción de Idea

Différence et répétition se propone elaborar, como sostiene Philippe Mengue, una “...teoría no-platónica de la Idea.”³⁹ El capítulo IV, *La synthèse idéelle de la différence*, es importante porque proporciona la doctrina positiva de la diferencia como Idea. Según Deleuze, la Idea es el concepto puro de la diferencia, la diferencia en sí misma. En la conclusión a *Différence et répétition*, Deleuze define a una Idea como “...una multiplicidad constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales

³⁷ Cfr. Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 2004, p. 126.

³⁸ Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005, pp. 125-126.

³⁹ Mengue, Philippe (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994, p. 158. Sobre la teoría no-platónica de la Idea en Deleuze, cfr. también Fabre, Michel. *Philosophie et pédagogie du problème*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, cap. VIII, pp. 158-173.

entre esos elementos y singularidades correspondientes a esas relaciones.”⁴⁰ Por tal motivo, el concepto de Idea permite nombrar la diferencia en sí. La diferencia es siempre diferencia de diferencia, en relación con otras diferencias.⁴¹ La Idea, como la Voluntad de potencia en *Nietzsche et la philosophie*, es el elemento interno de la diferencia y de su producción: elemento sintético (relación de lo diferente con lo diferente); elemento diferenciante (relación de determinación recíproca que es constitutiva de lo diferente, de las diferencias).⁴² La Idea, en este sentido, representa un conjunto de elementos constituidos por determinaciones de relación recíproca (diferenciales) y a la vez un conjunto de relaciones recíprocas entre los elementos así constituidos. Ahora bien, aunque la diferencia posea una relación íntima con la cantidad, y también con la cualidad, no hay que confundirla con la *qualitas* y la *quantitas* de la representación. La experiencia ordinaria nos revela cualidades y magnitudes, pero que remiten, como su condición de posibilidad, a elementos diferenciales subrepresentativos, intensidades variables y grados de potencia.

La Idea como conjunto de relaciones diferenciales, las cuales subsumen una distribución de elementos remarcables, no posee en sí misma identidad ni distinción, pero se distingue sin embargo de su cobertura representativa. Como sostiene James Williams: “Para Deleuze, las ideas no tienen una identidad –son multiplicidades de diferencias puras.”⁴³ A esta concepción de la Idea como multiplicidad diferencial

⁴⁰Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 356.

⁴¹ Sobre el aspecto diferencial y ontológico de la filosofía deleuziana en relación con otras ontologías contemporáneas de la diferencia, cfr. May, Todd. *Reconsidering Difference*. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997, cap. IV, pp. 165-201.

⁴²“La voluntad de poder es el elemento del que se desprende a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas” (Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p. 56; el subrayado es de Deleuze); y también, un poco más adelante: “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción” (*Idem*, pp. 57-58).

⁴³ Williams, James. *Op. cit.*, p. 82.

Deleuze la llama “problema” y le atribuye como disciplina específica la Dialéctica.⁴⁴ Como en Platón, la Idea es independiente de las soluciones y de las eventuales actualizaciones.

Las Ideas son multiplicidades o estructuras que poseen al menos tres condiciones:

- 1) Sus elementos no tienen forma sensible ni función asignable.
- 2) Sus elementos son determinados recíprocamente en relaciones ideales, no localizables.
- 3) Estas relaciones diferenciales recíprocas se actualizan en puntos remarcables o en relaciones espacio-temporales, también encarnadas en términos y formas variadas.

Esta concepción de las Ideas, marcada –según Mengue– por un profundo anti-platonismo, mantiene sin embargo un aspecto claramente platónico. Las Ideas no remiten, como su condición de posibilidad, al sujeto humano, sino que designan más bien realidades ontológicas. De algún modo, Deleuze se mantiene a medio camino entre Platón y Kant. Como se sabe, en el Libro primero de *Die transzendente Dialektik*, Kant señala la necesidad de volver inmanentes las Ideas platónicas, es decir, invertir la relación causal establecida por Platón: no ir de las Ideas al hombre o, como dice Kant, de la razón suprema a la razón humana,⁴⁵ sino a la inversa: partir del sujeto (trascendental), y en particular de la razón (entendida ahora como una de sus facultades psicológicas), y comprender a las Ideas como efectos o productos subjetivos. Las Ideas,

⁴⁴Sobre las Ideas como problemas, véase Williams, James. *Idem*, pp. 131-135. En la concepción deleuziana de las Ideas-problemas existe, como bien nota Williams, una clara preeminencia de los problemas sobre las soluciones, es decir de lo virtual sobre lo actual. “A su vez, Deleuze define las Ideas como problemas y como insuperablemente problemáticas, en el sentido de que no proporcionan soluciones absolutas y definitivas sino soluciones parciales que plantean el problema desde una nueva perspectiva” (Williams, James. *Idem*, p. 140).

⁴⁵ “Según su opinión [se refiere a Platón], [las Ideas] son oriundas de la razón suprema, de la cual han pasado a la razón humana; ésta no las encuentra ya en su primitivo estado, sino que, con trabajo, ha de evocar de nuevo, por el recuerdo (que se llama filosofía) las viejas ideas, ahora muy oscurecidas” (Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: FelixMeiner, 1956, p.349).

que poseían un estatuto objetivo en Platón, se vuelven subjetivas con Kant. Como Kant, también Deleuze indica la necesidad de volver inmanentes las Ideas platónicas, pero esto no significa, ahora sí a diferencia de Kant, volverlas inmanentes al sujeto. La estrategia que encuentra Kant para sustraerles a las Ideas platónicas su estatuto objetivo, es decir, trascendente, consiste en volverlas psicológicas, hacerlas depender, como su causa, de la razón humana. Deleuze, por el contrario, retiene el aspecto ontológico de las Ideas, al igual que Platón, pero advierte la necesidad de construir una ontología de la inmanencia. “Lo problemático es, a la vez, una categoría objetiva del conocimiento y un género de ser perfectamente objetivo”;⁴⁶ o también: “...problema y pregunta designan por sí mismos objetividades ideales, y tienen un ser propio, un *mínimo de ser*...”⁴⁷ Es como si Deleuze mantuviese, con su mano izquierda, el aspecto inmanente de las Ideas señalado por Kant, y al mismo tiempo, con su mano derecha, el aspecto ontológico señalado por Platón. Esta maniobra teórica conducirá a Deleuze a construir una ontología de la inmanencia, y no de la trascendencia, como Platón, pero sin

⁴⁶Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 70.

⁴⁷*Idem.*, p. 72; el subrayado es de Deleuze. En su texto sobre *Logique du sens*, James Williams explica el estatuto objetivo y ontológico de las Ideas deleuzianas de la siguiente manera: “El lado ideal es una parte real del problema que subsiste incluso cuando las soluciones pierden su sentido temporario. Esta realidad es señalada por la insistencia de Deleuze sobre la objetividad del problema: puede ser virtual o ideal, pero como tal es una categoría objetiva de conocimiento y una clase objetiva de ser” (Williams, James. *Gilles Deleuze's Logic of sense. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2008, p. 114). En tanto las Ideas-problemas son virtuales, son por eso mismo reales. Recordemos la frase proustiana que reaparece con frecuencia en los textos de Deleuze: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracto*. Las Ideas-problemas son reales sin ser actuales, así como son ideales sin ser abstractas. En *Différence et répétition*, sin ir más lejos, leemos: “...lo problemático es un estado del mundo, una dimensión del sistema (...) designa la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual” (Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 359). Sobre la diferencia entre lo posible y lo virtual, cfr. Deleuze, Gilles. *Idem.*, pp. 272-276. Sobre el concepto de problema y de lo problemático, cfr. Sasso, Robert y Villani, Arnaud. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Les Cahiers de Noesis, n° 3, 2003, pp. 289-293.

desembocar, como Kant, en una psicología.⁴⁸ Las Ideas, en suma, para Deleuze designan realidades ontológicas inmanentes. Como sostiene Daniela Voss en *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*: “Deleuze libera las Ideas trascendentales de su referencia a un sujeto y las define como estructuras objetivas.”⁴⁹ Existe, además, otra diferencia con Kant, esta vez una diferencia más específica. Kant, como hemos dicho, le asigna a las Ideas una facultad especial, la Razón; Deleuze, en cambio, sostiene que las Ideas no remiten a ninguna facultad específica, sino que conciernen a todas las facultades. Estas Ideas, para Deleuze, como hemos visto, son fundamentalmente problemas, regiones de problemas. Los problemas, identificados en *Différence et répétition* con las Ideas mismas, remiten a multiplicidades, a campos diferenciales recorridos por singularidades. “Las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas, multiplicidad de relaciones y de singularidades correspondientes.”⁵⁰ Las Ideas-problemas, en esta perspectiva, son campos trascendentales, superficies de pensamiento.⁵¹ Los problemas, además, poseen una preeminencia decisiva respecto a sus eventuales soluciones. “...los verdaderos problemas son Ideas, (...) son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución.”⁵² En la concepción deleuziana de las Ideas existen, no siempre de forma explícita, como dos aspectos esenciales: un aspecto *topológico*, un espacio; un aspecto *dinámico*, un tiempo. Por un lado, las Ideas son campos de pensamiento, lugares psíquicos recorridos por singularidades heterogéneas, por elementos que provienen de

⁴⁸Sobre Deleuze y Kant, cfr. Lord, Beth. “Deleuze and Kant”. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Smith, Daniel y Somers-Hall, Henry. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 82-102; también Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009; y Williams, James. *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*. Manchester: Clinamen Press, 2005, cap. II.

⁴⁹ Voss, Daniela. *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, p. 150.

⁵⁰Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968, p. 212.

⁵¹El concepto de Idea dará lugar al concepto ulterior de plano de inmanencia.

⁵²Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 219.

las diferentes facultades (percepciones, fantasmas, recuerdos, etc.). Por otro lado, son fuerzas que recorren las diversas facultades y las elevan a un uso trascendente.⁵³ Hay dos pensadores que resultan centrales a la hora de comprender la categoría de Idea en Deleuze: uno es Platón, por supuesto; el otro, Gilbert Simondon, sobre todo su concepción, también ontológica, delo problemático. Anne Sauvagnargues, en un texto notable titulado *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, lo explica con claridad:

Las Ideas son problemas, en el sentido en que Simondon fija el estatuto de lo problemático: ellas son virtuales, puesto que no se actualizan más que por individuación, pero reales, puesto que producen la individuación de una cualidad, de un signo, de un pensamiento, por disparidad. Estas instancias problemáticas hacen surgir el pensamiento, como quería Proust, bajo la presión de un signo. (...) Por una recuperación inventiva de lo sublime kantiano y de la disparidad simondoniana, Deleuze hace de lo problemático un “acuerdo por discordancia”, un punto crítico donde el pensamiento se ve obligado a crear algo nuevo para reducir la tensión problemática de la Idea.⁵⁴

Deleuze retoma la teoría kantiana de las facultades pero la somete a una deconstrucción radical. Lejos de funcionar a partir de un acuerdo armonioso (buen sentido y sentido común: filosofía de la representación), las facultades engendran el

⁵³ No hay que confundir, por supuesto, el uso trascendente de las facultades con una concepción ontológica de la trascendencia. Cuando Deleuze sostiene que las Ideas elevan a las facultades a un ejercicio trascendente quiere decir que las lleva a su propio límite, las obliga a excederse a sí mismas, a pensar, en suma, lo que no puede ser pensado desde un punto de vista empírico (el *cogitandum*, para el entendimiento; el *memorandum*, para la memoria; el *sentiendum*, para la sensibilidad; etc.). Sobre el ejercicio trascendente de las facultades en Deleuze, cfr. Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F., 2009, cap. IV, pp. 69-90.

⁵⁴ Sauvagnargues, Anne. *Idem*, p. 331.

pensamiento a partir de una divergencia radical, un acuerdo discordante. En este proceso de disparidad, las Ideas cumplen un rol esencial. En efecto, según sostiene Deleuze en *Différence et répétition*, las Ideas sacan a las facultades de su funcionamiento empírico y las someten, con una violencia inusitada (la violencia inherente a todo acto de pensamiento), a un funcionamiento trascendente. De este modo, las facultades, en una suerte de éxtasis o delirio, resuenan entre sí. Esta resonancia, sin embargo, no da cuenta de un acuerdo o armonía psíquica, sino de una profunda disonancia, un desfasaje topológico y cronológico, una *disparidad* fundamental. Por tal motivo las Ideas no son objeto de ningún saber, sino más bien de un proceso problemático de aprendizaje.⁵⁵ La filosofía, como ciencia de las Ideas, no tiene que ver tanto con las diversas figuras de la sabiduría (el memorioso, el erudito, el orador, el inteligente, etc.) sino con ciertas figuras de lo que podríamos llamar no-sabiduría, impotencia o impoder. Las Ideas, entonces, revelan “...un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad.”⁵⁶ Estas cuatro figuras, en consecuencia, son más inherentes y esenciales a la filosofía que las figuras ya consabidas y tradicionales del sabio, el intelectual o el erudito. El acéfalo, el amnésico, el afásico y el agnósico son algo así como las figuras de una no-filosofía. Este “no”, de todos modos, se engendra en el corazón mismo del pensamiento filosófico, en su propio centro. Ahora bien, como hemos dicho, lo propio de las Ideas consiste en recorrer todas las facultades, todas las regiones del aparato psíquico. Por tal motivo, ninguna facultad, ni siquiera el entendimiento, les corresponde por esencia.

También se diría que hay Ideas que recorren todas las facultades, pero no son el objeto de ninguna en particular. Quizás en efecto, lo

⁵⁵ Así como lo virtual difiere de lo actual o los problemas de las soluciones, así también el aprendizaje difiere del saber. “La Idea y el ‘aprender’ expresan, por el contrario, esa instancia problemática, extraproposicional o subrepresentativa: la presentación del inconsciente, no la representación de la conciencia (Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 248).

⁵⁶ Deleuze, Gilles. *Idem*, p. 292

veremos, es preciso reservar el nombre de Ideas, no a los puros *cogitanda*, sino más bien a las instancias que van de la sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad, capaces de engendrar en cada caso –según un orden que les es propio– el objeto límite o trascendente de cada facultad.⁵⁷

Las Ideas atraviesan todos los recintos psíquicos, todas las cámaras y los compartimentos, desde los más profundos hasta los más elevados. Son fuerzas que se deslizan, sobre todo, por las juntas de los *topoi* psíquicos, por las ranuras que conectan las diversas facultades. Es como si se encendiera una mecha de pólvora (la metáfora es de Deleuze) y estallasen, en una secuencia extática, todas las facultades. Las Ideas, pues, son este estallido, tanto de las facultades como del Yo, pues ambas cosas se presuponen. El estallido de las facultades marca el inicio del pensamiento. Sólo puede haber pensamiento (filosófico, por lo pronto) cuando las facultades estallan y, a la vez, cuando hacen estallar al sujeto que erróneamente pareciera contenerlas. Este estallido hace resonar el afuera de cada facultad, aquello que cada una solicita pero al mismo tiempo conjura: el ser de lo sensible, de lo recordable, de lo imaginable, de lo decible, de lo concebible. Pensar supone una transformación, no sólo de nuestros contenidos psíquicos, sino de nuestra vida en su totalidad. Es como un parpadeo, una transfiguración, un relámpago, un desquicio general de todas las facultades. En ese instante, algo así como una música o un ritmo es introducido en los intersticios del aparato psíquico, una danza que parece propagarse, y a la vez perderse, con todo indicio de subjetividad, por la fisura del Yo. Recordemos la célebre fórmula tantas veces repetida en *Différence et répétition: Je fêlé d'un cogito dissous*.⁵⁸ Las Ideas, en este sentido, no son los productos conscientes de un Yo (como ocurría en Kant), sino más bien los puntos aleatorios que orbitan alrededor de una fisura. Del “Yo fisurado” hay que retener el aspecto trascendental de la fisura. No es que el Yo preexista a la fisura,

⁵⁷Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p.190.

⁵⁸ Cfr. *Idem*, p. 251.

no es que exista un Yo y que posteriormente se fisure; al contrario, el Yo no es sino un efecto aleatorio de una fisura previa, la identidad actual de una diferencia virtual.

Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan con un Cogito como proposición de la conciencia o como fundamento, sino con el Yo fisurado de un cogito disuelto, es decir, con el desfundamento universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente.⁵⁹

El Yo, como vemos, no es el fundamento de las Ideas; es quizás lo contrario, son las Ideas las que crean las condiciones virtuales para que un Yo contingente pueda actualizarse. Lo psicológico surge como un mero efecto o resultado de las múltiples vibraciones y relaciones de elementos virtuales heterogéneos. De algún modo, en el lugar del *cogito*, como centro fundador de la experiencia y del conocimiento, se abre ahora una grieta, una hendidura, es decir, una cesura que, por su misma condición, no puede funcionar como fundamento, sino más bien como desfundamentación.⁶⁰ Sólo cuando el Yo se agrieta y el fundamento se hunde, pueden las Ideas comenzar su recorrido absoluto. En este sentido, Deleuze puede afirmar que las Ideas o los problemas no pertenecen a la conciencia sino al inconsciente: “Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia, es propio de la conciencia ser una falsa conciencia.”⁶¹

Segunda metamorfosis e inversión del platonismo: las Ideas designan, como en Platón, realidades ontológicas, sólo que esta curiosa ontología es ahora profundamente

⁵⁹Deleuze, Gilles. *Op. cit.*, p. 251.

⁶⁰ En *Différence et répétition*, Deleuze, fusionando el término *fondement* (fundamento) con el término *effondrement* (hundimiento), crea el neologismo *effondement*, el cual podemos traducir, retomando la opción de los traductores de Amorrotu, por des-fundamento o des-fundamentación.

⁶¹Deleuze, Gilles. *Idem*, pp. 268-269. Sobre la concepción deleuziana del inconsciente, cfr. Kerslake, Christian. *Deleuze and the Unconscious*. London – New York: Bloomsbury Academic, 2007.

inmanente.⁶²

4. Conclusión

En octubre de 1786, Immanuel Kant publica un breve escrito titulado *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Casi dos siglos después, la pregunta contenida en este título se revelará fundamental para Deleuze y determinará los aspectos generales de su concepción del pensamiento filosófico. En la decimoctava serie de *Logique du sens*, en efecto, Deleuze sostiene que el pensamiento, antes que tener una historia, tiene una geografía.⁶³ Pensar, en este sentido, supone ejes y dimensiones, placas y estratos, niveles y territorios diversos. Ahora bien, hay tres regiones fundamentales en las que el pensamiento puede orientarse: “...el abismo infernal, la altura celeste y la superficie de la tierra.”⁶⁴ A cada espacio, a su vez, le corresponde una cierta imagen de filósofo: a la altura, el filósofo platónico; a la profundidad, el filósofo presocrático (pero también Nietzsche y Artaud); a la superficie, el filósofo megárico, cínico y estoico. Deleuze define a la imagen del filósofo propuesta por el platonismo, que es la que nos concierne sobre todo en este escrito, de la siguiente manera: “...un ser de los ascensos, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva.”⁶⁵ Es el pensador de las alturas, del mundo inteligible (*hiperuranos*), cuya operación más propia consiste en ascender hasta los principios trascendentes de las Formas ideales. Frente a esta imagen del pensador de las alturas, y frente a la imagen presocrática del pensador de las

⁶² En su ensayo sobre Deleuze y el platonismo, Daniel Smith indica la complicidad existente entre la teoría deleuziana de los simulacros y la nueva concepción de las Ideas entendidas como realidades inmanentes: “En otras palabras, los simulacros requieren una nueva concepción de las Ideas: Ideas que son *inmanentes* a los simulacros (en lugar de ser trascendentes) y basadas en un concepto de *diferencia* pura (en lugar de en un concepto de identidad). *Inmanencia* y *diferencia interna* son así las dos claves del platonismo rejuvenecido de Deleuze en *Diferencia y repetición*” (Smith, Daniel W. *Essayson Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 17).

⁶³ Cfr. Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969, p. 152.

⁶⁴ *Idem*, p. 157.

⁶⁵ *Idem*, p. 152.

profundidades, Deleuze descubre, en los cínicos, megáricos y estoicos (como posteriormente en la obra de Lewis Carroll) la imagen del pensador de las superficies. “Es una re-orientación de todo el pensamiento y de lo que significa pensar: no hay más ni profundidad ni altura. (...) se trata de destituir las Ideas y de mostrar que lo incorporal no está en la altura, sino en la superficie, que no es la causa elevada, sino el efecto superficial por excelencia, que no es Esencia, sino acontecimiento.”⁶⁶

De algún modo, las dos parejas conceptuales que hemos considerado hasta aquí (la de simulacro-fantasma y la de Idea-problema), y que Deleuze explícitamente remite al platonismo, se inscriben en este movimiento que consiste en desplazarse de las alturas trascendentes a la superficie inmanente. Por eso los simulacros de las profundidades, como hemos mostrado, ascienden siempre a la superficie y nunca a las alturas. Por eso también los problemas y las aporías no encuentran su solución elevándose hacia las regiones inmutables del *hiperuranos*, sino dispersándose y circulando por la línea recta del sentido, por la superficie de los efectos incorporales. Del mismo modo, las Ideas no designan ya realidades trascendentes, sino acontecimientos inmanentes; no ya identidades celestiales, sino acontecimientos superficiales.

En síntesis, los dos puntos o las dos nociones que hemos considerado en este artículo (como dijimos, el par conceptual “simulacro-fantasma” y el par conceptual “problema-Idea”) remiten, cada una a su modo, a la filosofía platónica. Sin embargo, en el caso de Deleuze se trata de un platonismo sumamente peculiar al cual podríamos referirnos con la expresión, sin duda paradójica –tan paradójica como la expresión, también deleuziana, “empirismo trascendental”–*platonismo inmanente*.⁶⁷ Como hemos

⁶⁶ *Idem*, p. 155.

⁶⁷ Es también posible rastrear esta suerte de platonismo inmanente en la filosofía de Alfred North Whitehead, particularmente en *The Concept of Nature, Process and Reality*. Según Whitehead, los “objetos eternos”, a diferencia de las Ideas platónicas, son inmanentes a la experiencia. Como sostiene Steven Shaviro en su artículo *Deleuze's Encounter with Whitehead*: “...los objetos eternos son abstracciones ideales que sin embargo (a diferencia de las Formas platónicas) sólo pueden encontrarse en la experiencia, cuando son ‘seleccionados’ o ‘sentidos’ por ocasiones actuales particulares. Por esta razón, ellos son descriptos justamente como ‘nociones empírico-ideales’” (Shaviro, Steven. “Deleuze’s

visto, Platón es fundamental para Deleuze sobre todo por el aspecto ontológico de las Ideas y porque el pensamiento, a diferencia de otras teorías –sobre todo modernas–,⁶⁸ es exterior al sujeto humano. Pensar, para Platón, significa entrar en contacto con (es decir recordar) el Ser mismo. El desplazamiento teórico que efectúa Deleuze en los dos casos considerados consiste en mantener el aspecto ontológico y extra-subjetivo que tienen los simulacros-fantasmas y las Ideas-problemas para Platón pero al mismo tiempo, ahora contra Platón, construir una ontología de la inmanencia. El pensamiento, para Deleuze, es por cierto exterior al sujeto; sin embargo, esa exterioridad no es trascendente sino inmanente. Las Ideas, por lo mismo, son realidades ontológicas y, en cuanto tales, independientes del hombre; sin embargo, su lugar propio no es el *hiperuranos*, sino la superficie a la que ascienden –en un ascenso sin embargo inmanente– los simulacros y los fantasmas. En suma, pensar es siempre, como había establecido de una vez por todas Parménides, pensar el ser; pero el ser, para Deleuze, en un sentido que se acerca pero también se aleja de Aristóteles, se encuentra en la caverna misma. Dicho de otro modo: lo que hay que pensar no es la identidad de las

Encounter with Whitehead”. [On line]. Sin fecha. Consultado el 25 de marzo de 2016, pp. 18-19. En <http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>). Sobre los principales conceptos de la filosofía de Whitehead, cfr. Stengers, Isabelle. *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Éditions du Seuil, 2002; Robinson, Keith. “Deleuze, Whitehead and the Reversal of Platonism”. *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. Ed. Keith Robinson. New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 128-143; también cfr. Mesle, Robert C. *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008. Sobre la concepción deleuziana de las Ideas como realidades inmanentes a la experiencia, cfr. Smith, Daniel W. *Essayson Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012, p. 18. Alain Badiou, por otra parte, ha podido hablar de un “platonismo involuntario” en la filosofía de Deleuze. Cfr., sobre este último punto, Bergen, Véronique. “A propos de la formule de Badiou, ‘Deleuze un platonicien involontaire’”. Eds. Pierre Verstraeten e Isabelle Stengers. *Gilles Deleuze*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

⁶⁸ La distinción entre el sujeto moderno y el hombre antiguo y medieval es desarrollada por Heidegger, entre otros ensayos, en *Die Zeit des Weltbildes*. Para una crítica a esta posición, cfr. Reale, Giovanni. *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: R. Cortina, 1999; también De Libera, Alain. *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

Formas inteligibles, sino las diferencias de las singularidades y de los simulacros. Inversión del platonismo, en consecuencia, implica concebir a las Ideas como potencias o multiplicidades diferenciales y no, como en Platón, como identidades inmutables. Llegados a este punto, el sofista y Sócrates, los simulacros y las Formas, las diferencias y las identidades, se vuelven indistinguibles. La epistemología, en este derrumbe del platonismo, conquista finalmente un estatuto ontológico. La inversión del platonismo, en suma, supone poner el pensamiento al servicio de la vida. En la ontología vitalista de Deleuze el pensamiento afirma el Ser, la Vida, y ésta dobla la afirmación afirmando, a su vez, el pensamiento.

Un pensamiento que fuese al final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que *afirmaría* la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. Ambos irían en el mismo sentido, arrastrándose uno a otro y barriendo los límites, paso a paso, en el esfuerzo de una creación inaudita. Pensar significaría: *descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida*.⁶⁹

Invertir el platonismo, en definitiva, significa embarcarse en el descubrimiento y la invención de nuevas posibilidades de vida, de aquella vida que Platón intentó mantener encapsulada en el fondo de la caverna pero que, al mismo tiempo, hizo resplandecer en los simulacros y fantasmas y en el territorio problemático de las Ideas, tal como Deleuze las entiende. Acaso esa fue, sugiere Deleuze, su última ironía: Platón, el mayor sofista.

Bibliografía

⁶⁹ Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962, p. 115; el subrayado es de Deleuze.

Libros:

- Badiou, Alain. *Deleuze. Le clameur de l'Etre*. Paris: Hachette, 1997.
- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- Buchanan, I. y Lambert, Gregg (Eds.). *Deleuze and Space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Coccia, Emanuele. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.
- Colman, Felicity. *Deleuze & Cinema. The Film Concepts*. Oxford – New York: Berg, 2011.
- Combes, Muriel. *Simondon: Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. Paris: P.U.F., 1999.
- De Libera, Alain. *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: P.U.F., 1959.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit, 2004.
- Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1963.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962.
- Fabre, Michel. *Philosophie et pédagogie du problème*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.
- Kerslake, Christian. *Deleuze and the Unconscious*. London – New York: Bloomsbury Academic, 2007.
- Kerslake, Christian. *Immanence and the Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*.

- Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Leclerc, Stéfán. *Gilles Deleuze. Immanence, univocité et transcendantal*. Paris: Sils Maria, 2003.
- May, Todd. *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Mengue, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Éditions Kimé, 1994.
- Mesle, Robert C. *Process-Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.
- Moulard-Leonard, Valentine. *Bergson-Deleuze Encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. New York: State University of New York Press, 2008.
- Reale, Giovanni. *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: R. Cortina, 1999.
- Robinson, Keith (ed.). *Deleuze, Whitehead, Bergson. Rhizomatic Connections*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Sasso, Robert y Villani, Arnaud. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris: Les Cahiers de Noesis, n° 3, 2003.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F., 2009.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.
- Smith, Daniel W. *Essays on Deleuze*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2012.
- Stengers, Isabelle. *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Belin, 1999.
- Voss, Daniela. *Conditions of Thought: Deleuze and Transcendental Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality. An essay in Cosmology*. New York: Macmillan Publishing Co., 1978.
- Whitehead, Alfred North. *The Concept of Nature*. London: Cambridge University

Press, 1920.

Williams, James. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2003.

Williams, James. *Gilles Deleuze's Logic of sense. A Critical Introduction and Guide*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2008.

Zourabichvili, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: P.U.F., 1994.

Capítulos de libros:

Agamben, Giorgio. "L'immanenza assoluta". *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005.

Bergen, Véronique. "A propos de la formule de Badiou, 'Deleuze un platonicien involontaire'". *Gilles Deleuze*. Eds. Pierre Verstraeten e Isabelle Stengers. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

De Beistegui, Miguel. "The Deleuzian reversal of Platonism". *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Daniel Smith y Henry Somers-Hall. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 55-81.

Kelso, Thomas. "The Intense Space(s) of Gilles Deleuze". *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*. Ed. Peter Gaffney. Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2010.

Lord, Beth. "Deleuze and Kant". *The Cambridge Companion to Deleuze*. Eds. Daniel Smith y Henry Somers-Hall. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 82-102.

Malpas, Jeff. "Heidegger's Topology of Being". *Transcendental Heidegger*. Eds. Steven Crowell y Jeff Malpas. California: Stanford University Press, 2007, pp. 119-134.

Artículos:

Heredia Ríos, Elkin Andrés. "La inversión del platonismo y la imposibilidad de pensar la diferencia". *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, ISSN: 2172-9069, (mayo de 2015).

Krauss, Rosalind. "A Note on Photography and the Simulacral". *October*, Vol. 31 (Winter, 1984).

Lane, David. "Deleuze and Lacoue-Labarthe on the Reversal of Platonism: The

Mimetic Abyss”. *Substance* # 125, Vol. 40, no. 2 (2011).

Massumi, Brian. “Realer tan Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari”. *Copyright*, no.1 (1987), pp. 90-97.

Muñoz-Reja, Alonso. “El hombre y el simulacro. Una lectura deleuzeana de Platón a propósito de la justicia, la ciudad y sus gobernantes”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, ISSN: 1130-0507, nº 58 (2013), pp. 155-168.

Shaviri, Steven. “Deleuze’s Encounter with Whitehead”. [On line]. Sin fecha. Consultado el 25 de marzo de 2016, pp. 18-19. En <http://www.shaviri.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>

Sonna, Valeria (2014). “Deleuze, lector de Platón”. *Praxis filosófica*, ISSN: 0120-4688, no. 38 (enero-junio 2014), pp. 201-223.